

---

JULIEN FARGES

*Archives Husserl de Paris*

*julien.farges@ens.psl.eu*

---

# L'EUROPE, L'ESPRIT ET LA SCIENCE : HUSSERL, VALÉRY ET LES PARADOXES DE L'EUROPÉANISATION

---

## *abstract*

*This article examines the proximity of the conceptions of Europe defended by Edmund Husserl and Paul Valéry during the interwar period, their common diagnosis of a European crisis and their attempt to give a non-geographical definition of Europe, based on the notion of spirit. It is shown that, behind the common use of the term and lexicon of spirit, the two authors actually put forward two different paradigms to account for Europe's cultural specificity (a dynamic paradigm in Valéry and a teleological paradigm in Husserl), and that this duality is reflected in the way they understand European modernity, the significance of science, and finally the idea of a Europeanization of the world. In so doing, the article enters into a critical discussion with those readings that have noted the proximity of the two authors only to see in them the same spiritualism, suspected of perpetuating the Eurocentric prejudice.*

---

## *keywords*

*Husserl (E.), Valéry (P.), Europe, spirit, science*

Il est bien connu que si la question de l'Europe constitue le lieu théorique privilégié d'une rencontre entre les pensées de Husserl et de Valéry, c'est moins comme une question thématique parmi d'autres que comme une question réflexive, comme cette question que l'Europe est devenue pour elle-même dans l'entre-deux-guerres, indissociable de la conscience diffuse d'une situation de crise. Cette idée d'une crise de l'Europe sert en effet de titre et de fil conducteur aux célèbres conférences que Husserl donna à Prague et à Vienne en 1934 et 1935, aboutissement d'une réflexion engagée dès l'issue du premier conflit mondial. Quant à Valéry, c'est dès 1919 que ses deux lettres sur la « crise de l'esprit » lui confèrent la renommée d'un penseur de l'Europe, mais sa réflexion sur ce thème se poursuivra régulièrement dans les années 20 et 30 : dans les *Regards sur le monde actuel*, au gré de multiples conférences sur la culture européenne, mais aussi et surtout dans le cadre de son implication active au sein des structures de coopération culturelle de la SDN, où, en dialogue avec des artistes et des philosophes européens, il put mettre à l'épreuve et préciser sa conception de l'esprit européen, de la situation critique qu'il traverse, et de son avenir.<sup>1</sup>

Mais si une véritable convergence se dessine entre les deux auteurs, c'est, d'une part, que loin de valoir par lui-même, le diagnostic d'une crise européenne motive chez l'un et l'autre la recherche d'une définition de l'Europe qui ne l'identifie pas à sa réalité géographique de « petit cap du continent asiatique » (Valéry, 2016a, p. 705<sup>2</sup>), et, d'autre part, que cette définition mobilise chez l'un comme chez l'autre la notion d'esprit. Tandis que dès 1919, Valéry perçoit sous la crise militaire et la crise économique une « crise de l'esprit » qui concerne ce qui fait le propre de l'Europe et qui le poussera à concevoir l'Europe elle-même comme une « entité spirituelle » (2020, p. 180), c'est sous l'expression de « figure spirituelle » de l'Europe que Husserl rassemble quant à lui l'ensemble des coordonnées non géographiques qui permettent d'en donner une définition pertinente, susceptible d'éclairer la crise qui l'affecte (1954/1962, pp. 352, 370).

Or, puisque l'esprit est bien loin d'être une notion philosophique univoque, toute la question est de savoir quelle est la portée philosophique de cette commune détermination de

---

1 Les principales contributions de Valéry dans ce cadre – allocutions, communications, notes ou rapports – ont fait récemment l'objet d'une première édition (Valéry, 2020) qui complètent utilement les réflexions plus théoriques exposées dans les textes qui composent les *Regards sur le monde actuel* ou s'y rattachent.

2 Cette expression, que Jacques Derrida (1991) prendra comme fil conducteur de sa propre réflexion sur l'identité européenne, trouve son origine chez Nietzsche, qui parle pour sa part d'une « petite presqu'île de l'Asie » (1988, p. 250).

l'Europe par l'esprit, et c'est précisément en s'appuyant sur cette équivocité que, dans deux essais qui connurent un rayonnement singulier, Derrida (1987, 1991) a rapproché Husserl et Valéry dans une perspective critique. Dans la mesure où « la référence à l'*esprit*, à la *liberté* de l'esprit et à l'esprit *européen* a pu et peut toujours s'allier aux politiques qu'on voudrait lui opposer » (1987, p. 95), une « ambiguïté persistante » (1991, p. 92) grèverait le discours dans lequel s'énonce leur conception spiritualiste de l'Europe, dont l'universalisme apparent peut alors être soupçonné de masquer la permanence d'un préjugé eurocentriste impliquant en réalité, au nom de l'esprit, aussi bien l'exclusivisme qui rejette certaines unités culturelles hors de l'euroanéité que l'impérialisme qui les voue tôt ou tard à l'euroanéisation.

Sans nier que la notion d'esprit ait pu et puisse encore instrumenter l'eurocentrisme, nous souhaitons, dans les pages qui suivent, interroger à notre tour cette proximité apparente des deux auteurs en examinant de plus près que ne le fait Derrida *ce qu'ils cherchent effectivement à penser* sous le titre de l'« esprit ». Nous commencerons par montrer que derrière ce terme unique, Husserl et Valéry promeuvent en réalité deux *paradigmes* différents pour rendre compte de la spécificité culturelle de l'Europe. Il sera alors possible de montrer comment cette dualité alimente la conception, à la fois proche et distante, qu'ils se font de l'euroanéisation, entendue d'abord comme la question du devenir de l'Europe à l'époque moderne, puis comme la question du devenir-européen du monde lui-même. Chemin faisant, nous verrons que le bien-fondé des lectures qui soupçonnent ces conceptions d'eurocentrisme n'est pas lui-même à l'abri de tout soupçon.

Commençons par souligner un indiscutable point commun dans l'usage que Valéry et Husserl font du concept d'esprit : ils prétendent tous deux demeurer à distance de toute conception métaphysique de celui-ci, et s'ils y parviennent, c'est en l'associant l'un comme l'autre à la culture. Comme on le sait, l'esprit est pour Husserl le terme générique qui désigne tout ce qui est impliqué par l'appréhension du sujet comme personne, immergée dans un monde interpersonnel constitué non seulement par des actes sociaux, fondant l'appartenance à des structures institutionnelles communes (Husserl, 1952/1982, pp. 271-272 ; 1973/2001, pp. 265-268, 280-284), mais aussi par des actes d'expression ou de compréhension en vertu desquels le sujet personnel se rapporte à des objets signifiants (outils) et à des œuvres (Husserl, 1952/1982, pp. 326-328). Comme le dit Husserl dans la Conférence de Vienne, l'esprit c'est donc la vie subjective prise au sens où elle est « créatrice de culture dans l'unité d'une historicité » (Husserl, 1954/1962, p. 352), donc au sens où elle s'accomplit sous la forme d'un « esprit commun » (Husserl, 1973/2001, p. 295) ou d'un monde socio-historique de la culture. Bien qu'il ne puise pas aux mêmes sources philosophiques, il ne fait pas de doute que le concept valéryen d'esprit est en rapport direct avec l'idée d'une unité proprement culturelle s'incarnant dans un ensemble de productions objectives. Rappelons tout d'abord la définition générale sans doute la plus explicite que Valéry en ait jamais fournie :

Par ce nom d'esprit, je n'entends pas du tout une entité métaphysique ; j'entends ici très simplement une *puissance de transformation* que nous pouvons isoler, distinguer de toutes les autres, en considérant simplement certains effets autour de nous, certaines modifications du milieu qui nous entoure et que nous ne pouvons attribuer qu'à une action très différente de celle des énergies connues de la nature ; car elle consiste au contraire à opposer les unes aux autres ces énergies qui nous sont données ou bien à les conjuguer. Cette opposition ou cette coercition est telle qu'il en résulte ou bien un gain de temps, ou une économie de nos forces propres, ou un accroissement de puissance, ou de précision, ou de liberté, ou de durée pour notre vie (2016b, p. 416-417).

## 1. Deux paradigmes

Si l'esprit est à l'évidence conçu ici sur le modèle dynamique de la force, c'est-à-dire comme un principe efficient inapparent auquel on conclut à partir de ses effets manifestes, on voit également que cette définition reconduit la conception prométhéenne la plus courante de la culture, qui la situe dans une tension constitutive avec la nature (soit qu'elle en dispose de façon non naturelle, soit qu'elle porte les dispositions naturelles à un degré supérieur d'actualisation). D'où, en 1922, cette déclaration à propos de l'esprit : « Tout ce que nous appelons *civilisation, progrès, science, art, culture...* se rapporte à cette production extraordinaire et en dépend directement » (Valéry, 2016a, p. 714). Si l'Europe ne se réduit pas à ses déterminations géographiques, c'est donc, pour Valéry comme pour Husserl, qu'elle est d'abord le nom d'un univers déterminé de significations et d'institutions susceptible de donner lieu, entre les peuples, à une familiarité ou à une étrangeté indépendantes de leur implantation territoriale.

Toutefois, il est clair que cet aspect est loin d'épuiser le propos des deux auteurs concernant l'Europe, et qu'il représente même la partie la moins essentielle de ce qu'ils cherchent à en dire. En effet, soutenir que les coordonnées de l'Europe sont de type culturel revient à soutenir que l'Europe est *une* culture parmi toutes les autres : en ce sens, le caractère spirituel de l'Europe ne fonde par lui-même aucun privilège qui la distinguerait de la culture chinoise, indienne, papoue ou autre. Or tout l'intérêt du rapprochement entre Valéry et Husserl vient précisément du fait qu'ils affirment l'un et l'autre que par opposition à toutes les autres unités culturelles, l'Europe possède une signification déterminante eu égard au développement historico-culturel de l'humanité, même si, comme nous allons le montrer à présent, une véritable divergence se joue entre eux dans la façon dont ils appréhendent ce caractère distinctif de l'Europe.

La conception husserlienne est bien connue. Ramenée à l'essentiel, elle fait reposer la signification mondiale de l'Europe sur le fait que la science n'y désigne pas simplement une pluralité de disciplines ou de connaissances acquises, mais l'idée d'une configuration de l'humain, de la vie humaine dans son ensemble, par les traits distinctifs de la connaissance scientifique, à savoir : 1/ l'idéalité de ses acquis (qui implique l'universalité de la validité et une édification en droit infinie du savoir) ; 2/ son caractère de connaissance justifiée (qui implique une fondation rationnelle, intersubjectivement vérifiable). Le point décisif est ici que cet « esprit de l'infinité » (Husserl, 1954/1962, p. 370) ou de l'universalité, instauré sous le nom de « philosophie » par l'Antiquité grecque et renouvelé à l'époque moderne dans l'idée d'une *mathesis universalis*, fonde une *différence de nature entre l'Europe et les autres cultures*. En effet, l'irruption de la « culture des idées » ne représente pas tant pour Husserl une nouveauté dans l'histoire de l'humanité qu'une « révolution de l'historicité » (pp. 358, 359), c'est-à-dire du cadre et des formes d'accessibilité et de transmission des significations culturelles. Et puisque la science est liée à l'idée d'une « infinité de tâches », appelant une « infinité de générations » (pp. 357, 356), et que les idéalités théoriques de la science et de la philosophie échappent par principe aux structures de la traditionnalité finie, spatio-temporellement déterminée, l'idée européenne d'une culture scientifique est l'idée d'une culture d'emblée supra-nationale (p. 367) et dont la signification téléologique pour toute autre culture vient du fait que l'idée d'humanité qu'elle promet (une humanité ne cessant de se vouloir librement configurée par les normes de la raison) figure la destination ultime de l'humain comme tel (p. 21). La capacité de l'Europe à provoquer « un bouleversement croissant de l'ensemble de l'humanité » (p. 355) ne se comprend donc qu'à partir de la différence *qualitative* entre « l'humanité des tâches infinies » (p. 359), et « un simple type anthropologique comme la *Chine* ou les *Indes* » (p. 21).

Par opposition à cette conception, il semble bien que l'euroanéité demeure, chez Valéry, un « simple type anthropologique », ne différant pas par nature des autres figures culturelles humaines. Certes Valéry reconnaît lui aussi expressément que l'Europe est indissociable

du projet scientifique et qu'elle plonge donc ses racines dans la Grèce antique, laquelle est moins l'origine de la totalité du savoir scientifique que d'une conception de la science qui la lie structurellement aux idées d'infinité et d'universalité (2016a, pp. 724-725 ; 2020, p. 146). Mais loin de faire de l'Europe le produit spirituel de cette conception de la science, Valéry en reste au rapport inverse selon lequel c'est cette science qui est un produit spirituel de l'Europe (2016a, p. 724 ; 2020, pp. 52, 86) – produit remarquable, certes, mais qui signale une différence simplement *quantitative* entre elle et le reste du monde. En effet, s'il nomme « fonctionnelle » la définition non géographique de l'Europe qu'il propose (2016a, pp. 718-719, 1416 ; 2020, pp. 54, 191), c'est parce que l'Europe est liée à ses yeux à un déploiement *de degré maximal*, en variété comme en intensité, des fonctions à travers lesquelles se manifeste et s'exerce cette puissance de transformation qu'est l'esprit. Si le projet culturel des Européens est un projet d'auto-configuration spirituelle, c'est donc au sens où il s'agit pour eux de « *faire agir délibérément et systématiquement tout ce qu'ils savent et ce qu'ils peuvent, sur ce qu'ils sont* » (Valéry, 2016b, p. 813). Par conséquent, l'Europe est le nom qui correspond à l'idée d'une maximisation de la puissance transformative de l'esprit (2016a, p. 726), et une bonne manière de résumer la conception valéryenne serait ainsi de dire de l'Europe qu'elle est « le lieu de l'esprit ». On tiendrait ainsi ensemble l'idée que les coordonnées de l'Europe ne sont pas d'abord géographiques mais culturelles, tout en insistant sur le fait qu'il a bien fallu qu'un certain espace procure à la vie de l'esprit les conditions sans lesquelles elle n'aurait pas pu se déployer avec cette intensité maximale. Or ces conditions sont essentiellement géographiques et historiques, et c'est un fait que Valéry accorde une importance considérable, dans la définition de l'Europe, au caractère tempéré de son climat, à la variété de ses reliefs, mais aussi au rôle prépondérant de certains lieux qui sont des « terrain[s] de choix pour la culture » (2016a, p. 1580), à commencer par le bassin méditerranéen, où les conditions climatiques et géologiques ont historiquement favorisé l'essor de l'esprit par les échanges, la concurrence et les confrontations fécondes entre les populations, les idées et les biens (2016a, pp. 716, 1578-1579, 1633-1636). Mais cette signification spirituelle des données géographiques et historiques oblige à admettre que *l'esprit européen est tout autant le produit de l'Europe empirique que le principe d'une Europe spirituelle*, de sorte qu'il comporte en lui *une dimension de contingence inéliminable*. Et c'est ce que reconnaît Valéry dans un texte de 1944 où il caractérise l'esprit européen comme

ce résultat original et admirable d'un concours de circonstances qui ne se reverra plus, et qui a fait de l'Europe le laboratoire le plus actif de recherches, le foyer le plus lumineux d'idées, une sorte de fabrique de valeurs intellectuelles et esthétiques, cerveau du monde d'où sont sorties toutes ces découvertes qui ont transformé le destin de l'humanité (2020, p. 269).

On peut donc considérer que la conception que Valéry se fait de la culture européenne correspond assez bien, en définitive, à ce que Husserl caractérise comme l'opposé de la sienne : « l'héritage contingent d'une humanité contingente, perdue au milieu d'humanités et d'historicités tout autres » (Husserl, 1954/1962, p. 21). Et si c'est le cas, c'est parce que derrière leur usage commun du lexique de l'esprit, Valéry et Husserl font manifestement valoir *deux paradigmes incompatibles* : le paradigme *dynamique* valéryen souligne l'intensité exceptionnelle d'un phénomène culturel aussi précieux qu'il est contingent ; tandis que le paradigme *téléologique* husserlien met en évidence la significativité universelle d'un but doté de nécessité eidétique.

Nous allons montrer à présent que cette dualité de paradigmes commande la façon dont les deux auteurs rendent compte de la modernité européenne, alors même qu'ils partagent la

**2. L'idéal européen et la modernité**

thèse forte selon laquelle la crise doit être comprise moins comme un événement ponctuel que comme un caractère structural de cette pleine actualisation de l'esprit européen qu'on appelle la modernité.

Au point de départ de ces deux démarches se trouve le constat partagé d'un contraste entre les progrès vertigineux de l'explication de la nature dans les sciences modernes et un certain déficit de compréhension qui travaille simultanément l'humanité européenne. Dans les termes de Husserl en 1919 (2002, p. 6), le divorce passe entre la « rationalité extérieure », celle des résultats scientifiques vérifiables, et la « rationalité intérieure », celle du sens de ce qui se joue pour l'homme lui-même et pour le monde dans cette connaissance méthodique de la nature. Dans les termes de Valéry (2016c), le divorce vient du fait que « nos moyens d'investigation laissent loin derrière eux nos moyens de compréhension » (p. 1256), ce qui signifie que parallèlement à l'accroissement de ses « moyens d'action » sur la nature, il est manifeste que « l'homme se comprend soi-même de moins en moins » (p. 1299 ; cf. 2020, pp. 299-300). Chez les deux penseurs, ce divorce est indissociable de l'éclatement de l'unité du projet scientifique en une multiplicité de disciplines spécialisées, plus ou moins indépendantes les unes des autres. Pour Husserl, c'est cette spécialisation qui favorise une « technicisation » (*Technisierung*) des sciences (1989/2005, p. 100 ; 2002, pp. 11-12) sous la forme d'une « mécanisation [*Mechanisierung*] de la méthode » (1989/2005, p. 101 ; 2002, p. 6), au terme de laquelle les scientifiques, loin de gagner en sagesse par l'exercice de la science (1989/2005, p. 139), deviennent (y compris à leurs propres yeux) des « ingénieurs de la science » (2002, p. 9 ; cf. 1993, pp. 35, 190, 403), des hommes en qui l'*ethos* théorique s'est laissé recouvrir par l'habileté pratique dans l'application de formules (1954/1962, pp. 50-51). C'est exactement le même phénomène que cherche à pointer Valéry lorsqu'il définit la science sous sa forme moderne comme « l'ensemble des recettes qui réussissent toujours » (2016b, p. 382 ; 2016c, p. 1257 ; 2020, p. 283, 300) – une formule empruntée à H. Poincaré, qui soutenait que la conversion de la science en recette allait de pair avec le renoncement à l'idéal d'unité (1968, p. 183<sup>3</sup>). Si l'accord est donc à peu près total entre Husserl et Valéry dans la description de l'état extérieur de la science moderne à l'époque de la prise de conscience de la crise spirituelle de l'Europe, c'est dans l'interprétation qu'ils donnent de cette situation qu'on peut retrouver la divergence de paradigmes que nous avons pointée plus haut.

À plusieurs reprises, Husserl insiste sur le fait que la spécialisation des sciences et de leurs méthodes respectives n'est pas en elle-même un défaut à regretter : dans la mesure où elle est fondée dans l'articulation de la réalité en une diversité de régions ontologiques, elle a même une certaine nécessité. Elle ne devient problématique et ne favorise la technicisation des sciences qu'à partir du moment où se produit la « séparation [...] qui détache l'art théorique de la philosophie » (Husserl, 1954/1962, p. 220) : en effet, la philosophie ayant pour tâche l'explicitation de la structure apriorique du monde, elle seule fournit à chaque science positive sa justification rationnelle en lui assignant son domaine ontologique propre et la méthode qui lui correspond, de sorte que privées de ce fondement, les sciences perdent non seulement ce qui les liait les unes aux autres dans leur différence même, mais aussi ce qui les liait toutes ensemble à ce tout du monde que la philosophie, depuis sa fondation grecque, prend pour objet. Or le point important est ici qu'aux yeux de Husserl, cette autonomisation par séparation, qui est le principe même du positivisme, n'est pas une anomalie venant perturber de l'extérieur le déploiement moderne de la culture scientifique européenne, puisqu'elle est au contraire un effet de la première réalisation de l'idéal d'une connaissance rationnelle du

---

3 L'abandon de l'idéal de l'unité des sciences est évoqué par Valéry dans *La politique de l'esprit* (2016b, p. 432).

monde dans les sciences de la nature. Il s'agit donc d'une *fatalité interne au telos européen lui-même*, comme le reconnaît Husserl dès 1919 :

Dans le développement moderne de la culture scientifique s'annonce un profond tragique de cet idéal d'humanité de type *platonicien*, à savoir que dans sa nécessité rationnelle, il a dû être reconnu et déterminer aussi ce développement, mais que d'un autre côté, il s'est mis (de nouveau d'après une nécessité immanente) à produire des effets sous la figure d'une culture scientifique mécanisée et mécanisante, privant l'idéal de sa puissance de faire naître et d'entretenir une spiritualité libre (2002, pp. 11-12).

Pour Husserl, ce tragique de l'idéal européen se concentre dans le phénomène théorique et culturel qu'il nomme l'idéalisation du monde, c'est-à-dire le processus par lequel, de la géométrie grecque à la physique contemporaine, la tâche infinie (au sens culturel, théorique *et* pratique) d'une connaissance rationnelle du monde se réalise sous la forme de la construction d'une nature infinie (au sens mathématique), de sorte que notre « monde de la vie » intuitif et spirituel finit par être appréhendé comme une approximation seulement subjective de l'en-soi naturel, objectif et exact (1954/1962, pp. 49, 375). Ainsi, le positivisme naturaliste est-il à la fois un produit de la réalisation de l'idéal européen et le lieu de l'obscurcissement de son sens. La crise est donc immanente à la modernité européenne pour autant que l'histoire de cette dernière, considérée intérieurement (pp. 24, 302, 421), correspond au destin d'une intention : l'intention culturelle d'une normation du réel par l'idéal, originellement instituée par la philosophie grecque et prise désormais dans l'alternative critique entre sa reprise consciente (sa ré-institution) et son obscurcissement (sa destitution).

Si l'on se tourne à présent vers Valéry, on voit que conformément à son paradigme dynamique, il interprète le phénomène historico-culturel de la technicisation de la science comme une *rupture d'équilibre*, c'est-à-dire d'un état de composition entre des forces (ici des fonctions de l'esprit) qui se compensent les unes les autres. C'est principalement la rupture de l'équilibre entre compréhension et invention, lequel avait rendu possible le rayonnement de la culture européenne, que Valéry rend responsable d'une instabilité générale à laquelle il donne dès 1919 le nom de « crise de l'esprit ». La formule de ce déséquilibre est la suivante : « *tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes* » (2016a, p. 461 ; cf. 2020, p. 253). Cela signifie que les transformations opérées par l'esprit dans tous les domaines ont fini, à l'époque moderne, par passer notre capacité à nous les approprier, et donc à nous déterminer en rapport avec le monde tel qu'il est devenu. Il en résulte une situation de contradiction généralisée qui autorise à caractériser la modernité comme une « phase critique » (2016b, p. 411) de l'Europe elle-même. Parmi tous les types de contradictions que, de conférence et conférence, Valéry pointe dans la condition de l'européen moderne, la plus fondamentale est celle qui passe entre les idées de l'homme et du monde qui sont impliquées par la science et la technique modernes et celles qui sont toujours à la base de nos conventions et institutions juridiques, morales et politiques (2016a, pp. 1464-1475, 1552-1553 ; 2016b, pp. 412-413, 815-816). Cette contradiction affecte la représentation que le sujet moderne se fait de lui-même, de sa situation dans le monde, et provoque une incertitude radicale parfaitement compatible avec les certitudes des sciences positives, donc un désarroi et une désorientation de l'esprit. Mais si, dans ces conditions, c'est rien de moins que la poursuite d'une vie de l'esprit qui se trouve menacée en Europe, cela signifie que comme c'était le cas chez Husserl, la crise est chez Valéry une fatalité interne à la culture européenne, dont le déploiement finit par produire des conditions qui compromettent la vie de l'esprit dont elle est pourtant issue. Il faut donc non seulement concéder que l'esprit est à la fois l'agent et la victime du développement culturel européen (2016a, p. 1551 ; 2016c, p. 1298 ; 2020, p. 216),

mais aller jusqu'à reconnaître dans cette contradiction qui sature la modernité européenne la définition essentielle de l'esprit lui-même (2020, p. 177), et concéder que *le désordre du monde moderne n'est pas moins une marque de l'esprit déposée sur le monde que ne l'était l'ordre grec ou l'ordre des Lumières* (2016a, pp. 1548-1549, 1558-1559 ; 2016b, pp. 422-423). Cela confirme qu'à l'opposé d'un principe téléologique de type husserlien, l'esprit est pour Valéry *une puissance aveugle* qui s'épuise à produire du changement, créant par là même l'ordre aussi bien que le désordre (2016b, p. 422).

### 3. La question de l'europanisation du monde

Dans un dernier temps, nous allons voir que cette proximité et cette distance entre les deux penseurs se répercutent dans l'appréciation nuancée que l'un et l'autre donnent de l'influence que l'Europe a exercée sur le monde et peut encore exercer sur lui.

En ce qui concerne Husserl, il faut commencer par une remarque importante. Si le propre de cette figure spirituelle qu'est l'Europe est l'idée téléologique d'une libre configuration de l'humanité par les idées de la raison, il est clair qu'elle est le nom d'une exigence par rapport à la réalisation de laquelle l'Europe factuelle n'est, par principe, ni plus proche ni plus éloignée que n'importe quelle autre culture. Comme Husserl le précise clairement dans la Conférence de Vienne : « Le Telos spirituel de l'humanité européenne, dans lequel est inclus le Telos particulier des diverses nations et des hommes individuels, se trouve dans l'infini, il est une idée infinie [...] », de sorte que « cette supranationalité qu'est l'Europe n'a jamais atteint et ne saurait jamais atteindre la forme de la maturité » (1954/1962, pp. 354). En ce sens, l'idéalisme qu'on a souvent reproché à la définition husserlienne de l'Europe comme la marque la plus certaine d'un « humanisme eurocentrique » (Derrida, 1987, p. 95 ; cf. Dastur, 2006, p. 8) semble au contraire le meilleur rempart contre l'eurocentrisme puisqu'il revient à soutenir que *l'Europe factuelle ne peut, par principe, être elle-même la réalisation adéquate de l'idée dont elle est le nom*. Autrement dit, le propre de l'Europe n'est pas davantage la propriété des Européens que le contenu du théorème de Pythagore n'est la propriété de Pythagore lui-même : en tant que « style d'humanité ayant vocation à s'étendre à tous » (Housset, 2010, p. 55), l'Europe est un contenu téléologique « que tout le monde peut s'approprier et personne à la fois » (Salanskis, 2010, p. 68). Par conséquent, les lignes trop fameuses dans lesquelles Husserl indique que les Esquimaux, les Indiens des ménageries foraines et les Tziganes n'appartiennent pas à l'Europe spirituelle (1954/1962, p. 352) ne relèvent d'aucun « discours sur l'exclusion » (Dastur, 2006, p. 8 ; cf. Derrida, 1987, p. 95), pas plus que d'un « kitch colonial » qui trahirait « l'ethnocentrisme du professeur européen » (Granel, 1987, p. 48). Au contraire, nous rejoignons J.-M. Salanskis qui pointe que la thèse de l'idéalité de l'Europe comme sens téléologique inappropriable interdit au commentateur de bonne foi de convertir un « constat de non appartenance » en une sentence d'exclusion (2010, p. 65), et oblige plutôt à reconnaître que le caractère le plus remarquable du concept husserlien d'Europe est précisément son « inclusivité absolue » (p. 69).

Or ce dernier trait est également déterminant pour la conception que Husserl se fait de l'europanisation du monde en tant que mouvement culturel global. Si l'idée qu'il défend est que « le chez-soi de l'Europe est [...] idéalement la Terre tout entière » (Housset, 2010, p. 49), il est vrai que cette europanisation pourrait d'abord passer pour une répétition, à l'échelle de la Terre, du processus par lequel l'Europe elle-même est devenue « une supranation issue de la raison objective », et donc pour une homogénéisation européenne du monde. Et pourtant, un manuscrit d'août 1934 dans lequel Husserl réfléchit sur ce « processus d'une europanisation universelle » montre qu'il n'en est rien :

L'Europe est issue de l'élargissement de l'internationalité rationnelle de l'Empire Romain. Cet élargissement a pu être caractérisé comme une romanisation, incluant

en elle une hellénisation par le biais de la philosophie grecque. Mais ce qui est ainsi advenu et s'est développé en une figure relativement close est pourtant quelque chose de nouveau, alors même qu'il s'agit de la reprise et de la réélaboration de la spiritualité des nations qui y sont incluses. De même, l'Europe élargie ne sera précisément plus l'Europe alors même qu'elle sera ce qui a fait jusqu'à présent le caractère fondamental de l'Europe, à savoir une poursuite mais aussi un approfondissement sans précédent (1993, p. 16).

Rien de plus précis ne nous sera dit sur cet approfondissement mondial de l'Europe, mais la thèse principale est claire : *si elle procède de l'esprit même de l'Europe, alors l'europanisation du monde ne peut justement pas prendre la forme d'une mondialisation de l'Europe*. Husserl se laisse ici guider par l'idée d'un renouvellement qui échappe à l'alternative entre répétition et rupture : certes, une continuité sera bien de mise entre cette figure mondiale de l'Europe et sa figure européenne, de même qu'il y a une parenté entre l'Europe et la romanité, et entre cette romanité et l'hellénité ; mais cette continuité, qui n'est que l'universalisation de l'exigence d'universalité, n'implique aucune homogénéisation du stade ultérieur sous la conduite du précédent. Au contraire, l'homogénéisation du monde sous la conduite de la raison objective européenne correspondrait bien plutôt à une défiguration de l'Europe sous la forme d'une restauration européenne de l'*imperium* romain.

Or, loin de considérer cette défiguration comme une simple possibilité théorique, Husserl lui-même croit pouvoir la déceler précisément dans la forme qu'a prise et que continue à prendre *de facto* la diffusion de l'Europe dans le monde pour autant qu'elle est assurée par celle des techniques issues des sciences de la nature. Et comme l'a naguère souligné Jocelyn Benoist, le fait que cette diffusion reproduise une forme de domination impériale se traduit dans le vocabulaire guerrier auquel Husserl recourt pour la décrire et en instruire la critique, dans un manuscrit de recherche daté lui aussi de 1934 :

La marche conquérante [des sciences de la nature] se poursuit imperturbablement, leurs armes irrésistibles, la radio, l'auto, l'avion, le téléphone, les machines de toutes sortes, y compris celles de la technique de guerre, ont déjà conquis le monde terrestre tout entier, font que toutes les nations et supranations sont destinées à partager la « vision du monde propre aux sciences de la nature » ou les y ont gagnées, par conséquent les ont européisées sous cet aspect. On en sera bientôt au point que tout homme, qu'il soit Cafre, qu'il soit Chinois, Malais etc., trouvera tout naturel, en disant « le monde », de le penser avec des catégories naturalistes, celles d'un infini spatio-temporel mathématique... (2014, pp. 231-232)<sup>4</sup>.

L'universalisation dont il s'agit ici est en réalité la généralisation et la domination progressives de l'attitude naturaliste et de son idéalisation du monde de la vie, cette attitude qui commande les progrès de la connaissance théorique de la nature en même temps que l'autonomisation positiviste de la science où se scelle pour Husserl la crise de l'humanité européenne en tant que crise de la rationalité. On peut donc dire que parallèlement à cette crise, se joue une crise de l'europanisation sous la forme du déploiement mondial de la rationalité technique positiviste.

Or, c'est en ce point qu'on peut retrouver la pensée de Paul Valéry, sensible lui aussi aux

---

<sup>4</sup> Nous reproduisons ici la traduction française donnée par R. Toulemont (1962, pp. 149-150), telle qu'elle est citée et commentée par J. Benoist (1994, pp. 259-260).

effets de la diffusion mondiale des produits de la techno-science européenne. Sauf que son diagnostic est à sa façon encore plus radical puisque, selon lui, loin d'assurer la domination impériale de l'Europe, cette diffusion menace paradoxalement sa survie en vertu de ce qu'il nomme le « théorème du Nivellement », qu'il expose à plusieurs reprises, de façon assez elliptique, dans ses *Cahiers* et dans ses essais politiques<sup>5</sup> : ce théorème énonce qu'à partir du moment où une égalité culturelle, en particulier scientifique et technique, s'installe entre plusieurs nations, l'hégémonie politique devient nécessairement fonction de critères exclusivement physiques et purement statistiques : « le nombre des habitants, la superficie, la position, la richesse brute du sol, les avantages topographiques » (1987, p. 475) – critères évidemment plus favorables aux grandes puissances asiatiques qu'à l'Europe, dont l'hégémonie était fondée sur les valeurs de l'esprit et non sur les données brutes de son territoire ou de sa population (2016a, p. 1430). Or aux yeux de Valéry, l'Europe se trouve doublement prise dans cette logique de nivellement qui signe la fin de son rayonnement : d'une part, c'est le caractère essentiellement transmissible et omnisubjectivement accessible des acquis scientifiques qui les voue tôt ou tard à la diffusion universelle et condamne ainsi à terme l'Europe historique à la relativisation. On retrouve donc ici quelque chose du caractère intrinsèquement critique de la culture européenne, sous la forme d'une sorte de nécessité mécanique par laquelle « un effet paradoxal des conquêtes de la Grèce et de sa pensée [...] agit contre ce reste d'hellénisme dont nous vivons » (2020, p. 154 ; cf. p. 271). Mais, d'autre part, comme si cette fatalité n'était pas assez tragique en elle-même, Valéry souligne à de nombreuses reprises que la politique européenne n'a cessé d'en précipiter les effets, en poussant les nations européennes qui coopéraient dans l'édification de la science à se faire concurrence pour équiper les nations extra-européennes des fruits techniques de cette science. C'est cette erreur de jugement, qui procède d'une conscience approximative de ce sur quoi reposait son propre rayonnement, que Valéry stigmatise dans la célèbre formule selon laquelle « l'Europe n'aura pas eu la politique de sa pensée » (2016a, p. 1429 ; cf. pp. 1432-1434 ; 2020, p. 55).

Que Valéry déplore cette relativisation du rayonnement européen est bien certain ; mais cela autorise-t-il la lecture qui croit pouvoir diagnostiquer ici l'expression ambiguë d'un « hypercolonialisme euro-péo-capitaliste » (Derrida, 1991, p. 86) ? Pour faire justice à ce que pense réellement Valéry, il nous semble qu'il s'agit plutôt d'insister sur le fait que son constat amer du nivellement tragique de l'Europe issu d'une politique en contradiction avec sa teneur spirituelle est la contrepartie de l'exigence constamment réitérée d'élaborer, depuis l'état critique du présent européen, une « politique de l'esprit » (2016a, p. 1642 ; 2016b, pp. 407-436 ; 2020, pp. 162, 172, 182) visant à promouvoir ce qui, de l'Europe, est susceptible de se diffuser dans le monde sans s'y dissoudre (2016a, pp. 709-710, 1429). Et cette précision nous conduit, en guise de conclusion, à une ultime divergence entre Valéry et Husserl sur le fond, de nouveau, d'une thèse commune.

Cette thèse, bien connue, rattache la situation critique de l'Europe à une *fatigue*, qui est à la fois le résultat de l'hyperactivité de l'esprit européen (Valéry, 2016a, pp. 703, 1749 ; 2016b, pp. 462, 868) et la menace la plus grave pour son avenir (Husserl, 1954/1962, p. 382). Chez les deux auteurs, ce diagnostic provoque une même réaction volontariste mais qui s'exerce dans deux domaines distincts. Pour Husserl, c'est la science qui est « le champ des décisions » (1954/1962, p. 231 ; 1993, p. 121), donc le lieu du combat pour le renouveau permanent de l'idée téléologique dont l'Europe est le nom. Plus précisément, l'enjeu se concentre dans la façon dont est satisfaite l'exigence d'une authentique science de l'esprit : ainsi la question

---

5 Formulé pour la première fois dans un Cahier de 1897 (1987, pp. 298, 475), on retrouve ce théorème dans plusieurs textes de l'entre-deux-guerres (2016a, pp. 709, 1428, 1483 ; 2020, pp. 44-45, 78, 254).

épistémologique des rapports entre phénoménologie transcendantale et psychologie reçoit-elle une portée historico-culturelle universelle. Pour Valéry, en revanche, c'est sur le terrain politique que tout se joue, alors même qu'il dénonce régulièrement le caractère foncièrement anti-spirituel de la politique (2020, p. 184). La politique de l'esprit qu'il appelle de ses vœux ne saurait donc consister en la tâche impossible de faire de l'esprit une cause politique ; elle vise d'abord à mener une réflexion collective sur les conditions auxquelles, étant donné le monde tel que l'esprit européen l'a transformé, une poursuite de la vie de l'esprit y est possible, pour ensuite tenter de favoriser pratiquement l'émergence de ces conditions. Et c'est précisément parce qu'il pensait qu'une « société des nations » présuppose une « société des esprits » (2020, pp. 97, 120, 164, 172, 228) que bien loin de demeurer l'une des voix du « symposium imaginaire » des grands esprits européens sur lequel Derrida ironise (1987, p. 100), il a pris une part active au sein des organismes de coopération culturelle de la SDN, qu'il a pu considérer comme un lieu privilégié où réaliser et entretenir une telle société des esprits – un lieu où l'Europe ne se réapproprierait ce dont elle est le nom qu'en identifiant par là même les conditions de sa diffusion dans un monde qui, désormais, lui échappe.

#### RÉFÉRENCES

- Benoist, J. (1994), *Autour de Husserl. L'ego et la raison*. Paris : Vrin.
- Dastur, F. (2006), L'Europe et ses philosophes : Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka. *Revue Philosophique de Louvain*, 104(1), 1-22.
- Derrida, J. (1987), *De l'esprit : Heidegger et la question*. Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1991), *L'autre cap*. Paris : Minuit.
- Granel, G. (1990), L'Europe de Husserl. In *Écrits logiques et politiques* (pp. 37-58). Paris : Galilée.
- Housset E. (2010), Husserl et l'impératif de l'Europe idéale. *Cahiers philosophiques de l'université de Caen*, 47, 41-60. doi:10.4000/cpuc.1132
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag : Martinus Nijhoff [(1982), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome II : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris : PUF].
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag : Martinus Nijhoff [(1962), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard].
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag : Martinus Nijhoff [(2001), *Sur l'intersubjectivité I*. Paris : PUF].
- Husserl, E. (1989), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers [(2005), *Sur le Renouveau. Cinq articles*. Paris: Vrin].
- Husserl, E. (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers
- Husserl, E. (2002), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Dordrecht : Springer.
- Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*. Dordrecht : Springer.
- Nietzsche, F. (1988), *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, III/2. Paris : Gallimard.
- Poincaré, H. (1968), *La Science et l'hypothèse*. Paris : Flammarion.
- Salanskis, J.-M. (2010), L'Europe, les idées et les hommes. Notes sur la lecture derridienne d'une phrase de Husserl. *Cahiers philosophiques de l'université de Caen*, 47, 61-74. doi:10.4000/cpuc.1133
- Toulemont, R. (1962), *L'Essence de la société selon Husserl*. Paris : Puf.

- Valéry, P. (1987), *Cahiers 1894-1914*, Édition intégrale, tome 1. Paris : Gallimard.  
Valéry, P. (2016a), *Œuvres*, tome 1, éd. par M. Jarrety. Paris : LGF.  
Valéry, P. (2016b), *Œuvres*, tome 2, éd. par M. Jarrety. Paris : LGF.  
Valéry, P. (2016c), *Œuvres*, tome 3, éd. par M. Jarrety. Paris : LGF.  
Valéry, P. (2020), *L'Europe et l'esprit. Écrits politiques, 1896-1945*. Paris : Gallimard.